Le sacrifice dans la Bible

Sa fonction théologique

Alfred Marx

Qu'est-ce donc qu'un sacrifice ? Quelle est sa fonction ? La réponse à ces questions semble aller de soi, tant la terminologie sacrificielle est entrée dans le langage courant. Le plus souvent employé sous forme pronominale, le verbe « sacrifier » est généralement associé aux notions de dévouement, de renoncement, de privation d'un bien, et même de sa propre vie, et cela au service d'une cause, le martyre apparaissant ainsi comme la forme suprême du sacrifice. Cette conception implicite du sacrifice, centrée, non sur le destinataire, mais sur le sacrifiant, est aux antipodes de la définition qu'en donnent les historiens des religions qui caractérisent le sacrifice comme un rite cultuel par lequel un sacrifiant transmet un objet à une divinité, et donc le fait passer du domaine profane au domaine sacré. L'étymologie, quant à elle, rattache « sacrifier » au latin *sacrificare*, un composé de *sacrum facere*, faire un acte sacré[1]. Avant même de décrire le sacrifice tel que le présente la Bible, il convient donc de commencer par clarifier la question des définitions. Ce point est d'autant plus important que, par un singulier retournement, l'acception profane est devenue, de fait, une clé d'interprétation inconsciente pour déterminer la fonction du rite cultuel et en a complètement faussé le sens.

Selon la Bible, le sacrifice est, tout d'abord, un don fait à Dieu. Il fait partie de ce que la Bible qualifie de *qorban*, littéralement « rapprochement », un terme qui englobe toutes les formes d'offrandes à Dieu, celles qui sont détruites et lui sont directement transmises par combustion sur l'autel, celles qui sont versées au trésor du temple et celles qui sont destinées aux prêtres et réservées à leur usage. Parmi ces offrandes, seules les premières peuvent être qualifiées de « sacrifice » au sens strict du mot.

Pour caractériser le sacrifice proprement dit, la Bible emploie, plus précisément, deux termes, qui sont complémentaires.

Le premier, le plus fréquent, est *zèbach*, un dérivé du verbe *zabach*, sacrifier, dont provient également *mizbéach*, autel. Utilisé, de même que *zabach*, dans un sens générique recouvrant toutes les formes du sacrifice animal, ce terme désigne aussi le sacrifice de cyommunion, une catégorie de sacrifice où la matière sacrificielle est partagée entre Dieu, les prêtres, le sacrifiant et ses invités. *Zèbach* représente le sacrifice sous l'aspect du repas. Comme l'indiquent ses emplois profanes, *zabach*, c'est tuer un animal et l'apprêter de manière à pouvoir le consommer. On voit ainsi la nécromancienne d'Eïn-Dôr « sacrifier » un veau et cuire des pains, puis servir le tout à Saül et ses compagnons qui étaient venus chez elle pour évoquer l'esprit de Samuel (1 Sm 28, 24-25). « Sacrifier » désigne ici l'ensemble du processus de préparation du veau, depuis sa mise à mort jusqu'à sa cuisson[2].

L'autre terme dont se sert la Bible est *minchah*, présent, tribut. Dans ses emplois profanes ce terme caractérise le présent que le sujet ou le vassal remet à son suzerain en signe d'hommage et de soumission. La rébellion, à l'inverse, se traduit par le refus d'offrir une *minchah*. Ainsi les opposants à l'élection de Saül, qui contestent sa capacité à libérer Israël de la domination philistine, refusent de lui apporter une *minchah* (1 Sm 10, 27) et le roi Osée, après son alliance avec l'Égypte, cesse de verser au roi d'Assyrie la *minchah*, le tribut annuel, auquel il était assujetti (2 R 17, 3-4). La *minchah* apparaît ainsi comme une marque de reconnaissance de la suzeraineté divine, un aspect sur lequel le Lévitique mettra tout spécialement l'accent. De là l'obligation faite à tout Israélite de se présenter trois fois par an devant son Dieu et de lui apporter un présent (Ex 23, 15b.17 // 34, 20b.23-24). *Minchah*, au sens étroit, désigne l'offrande végétale.

Il ressort de ces différentes désignations que, selon la Bible, le sacrifice est un don fait à Dieu, un don qui prend la forme d'un repas, *zèbach*, lequel est préparé à son intention en vue de l'honorer, *minchah*.

Cette définition du sacrifice comme repas est corroborée par les indications relatives à sa matière, laquelle consiste exclusivement en des produits qui peuvent être consommés. On peut, certes, offrir à Dieu de l'or, de l'argent, des bijoux, des vêtements (voir, par ex., Nb 7, 84-86; 31, 50-54; Esd 2, 69). Mais on ne peut lui sacrifier que des animaux et des végétaux. Et, plus précisément, des animaux d'élevage, bovins, ovins ou caprins, généralement mâles (à quoi le Lévitique ajoute des colombes) et, pour ce qui est des végétaux, uniquement ceux issus des trois principales productions agricoles, à savoir céréales, olives et raisins. Ces

produits, au demeurant, lui sont apportés, non dans leur état brut, mais seulement après avoir été préparés. Les animaux sont tués et dépecés, les céréales sont transformées en farine ou en pains, les olives en huile d'olive, les raisins en vin, et sont ainsi présentés sous une forme qui rende possible une élaboration culinaire. Ces mêmes produits constituent d'ailleurs aussi la nourriture habituelle (les pains) ou festive (la viande, l'huile, le vin) des Israélites. Et ils sont également représentatifs des richesses du pays. Dans cette logique, les sacrifices humains n'ont évidemment aucune place. Lorsque la Bible évoque ces derniers, c'est pour les rejeter de la manière la plus vigoureuse[3].

Les sacrifices ne sont pas, pour autant, destinés à nourrir Dieu. Jamais, en effet, la Bible ne considère que le sacrifice a pour fonction d'assurer sa subsistance. Le psalmiste le dit clairement : Dieu n'a nul besoin de sacrifices, lui à qui appartiennent tous les animaux (Ps 50, 10-13). Et le prophète renchérit : tous les arbres du Liban et tous ses animaux n'y suffiraient pas (Is 40, 16). Le repas auquel on invite Dieu ne sert pas à son alimentation, il est essentiellement un geste de vénération. Et il est l'expression d'un désir de convivialité et donc, d'une relation plus forte, plus profonde, plus personnelle que celle qui pourrait résulter de l'offrande d'un simple présent.

Ce repas festif peut prendre deux formes.

L'une, qui nous est familière, est celle du repas convivial où les différents commensaux, assis autour d'une même table, partagent les mets, avec, à la place d'honneur, l'hôte de marque, servi en premier et régalé des meilleurs morceaux (voir par ex. 1 Sm 9, 22-24). À cette forme d'hospitalité correspond, au plan sacrificiel, le sacrifice de communion. La part attribuée à Dieu est la graisse – dont Lv 3, 3-4 définit scrupuleusement la nature. La graisse est considérée comme le meilleur de l'animal et concentre en elle comme la quintessence de la viande. Elle représente aussi la nourriture sous sa forme la plus raffinée, celle que l'on n'a pas besoin de mastiquer, mais que l'on peut sucer, et qui fond sur la langue. Le Lévitique réserve strictement cette part à Dieu (Lv 7, 23-25). Les autres parts, en l'occurrence la viande, servent à régaler le sacrifiant et ses invités.

Et puis, il y a une autre forme d'hospitalité, que nous ne pratiquons guère, mais qui est encore attestée dans d'autres sociétés, où le repas est préparé à l'intention exclusive de celui que l'on reçoit, et où l'hôte se tient à l'écart, à l'entière disposition de son invité, prêt à répondre à sa demande, comme on voit Abraham le faire lorsque arrivent chez lui trois

inconnus (Gn 18, 1-8) ou encore la nécromancienne d'Eïn-Dôr à l'endroit de Saül et de ses compagnons (1 Sm 28, 21-25). À cette seconde forme d'hospitalité, plus déférente, correspond l'holocauste, où l'intégralité de la victime (sauf la peau) est servie à Dieu.

Ouvrons ici une parenthèse.

La fonction première du sacrifice est de rendre hommage à Dieu par le biais d'un repas festif. Mais le sacrifice a aussi, accessoirement, une fonction pédagogique. Il permet, en effet, de manifester à la fois l'altérité de Dieu et sa similarité. L'offrande à Dieu d'un repas préparé à partir des mêmes produits que ceux qu'Israël utilise pour sa propre alimentation montre que Dieu est d'une certaine manière semblable aux Israélites : il « mange » la même chose qu'eux. Et parce que ce repas est constitué des produits caractéristiques de son pays, il apparaît comme solidaire d'Israël et lié, comme lui, à cette terre, une terre dont il est aussi le seigneur. Mais, dans le même temps, le fait de lui réserver en propre la graisse, rigoureusement interdite aux humains, témoigne de l'altérité fondamentale de Dieu. Dieu est autre, et c'est parce qu'il est autre qu'il est Dieu. Et il est néanmoins semblable, ce qui permet de communiquer avec lui. La Bible exprime cette analogie par le moyen de l'anthropomorphisme. Elle parle de la main de Dieu, de sa bouche, de son nez, de ses pieds, de ses entrailles… Elle dit qu'il voit, qu'il entend… Et pour la Bible, ce sont même là des traits qui distinguent Dieu des idoles des nations. Dans un passage du Deutéronome, Moïse avertit ainsi les Israélites que, s'ils venaient à succomber à l'idolâtrie, ils seraient exilés au milieu de nations dont les dieux sont « des dieux faits de main d'homme, en bois ou en pierre, qui ne voient pas, qui n'entendent pas, qui ne mangent pas et qui ne sentent pas » (Dt 4, 28). À l'inverse de son Dieu qui, lui, voit, entend, mais aussi mange et sent. « Sentir », on retrouve ce verbe à de multiples reprises pour désigner la réaction de Dieu aux sacrifices : il en sent le parfum reposant (voir par ex. Lv 1, 9.13.17 ; 2, 2.9 ; 3, 5.16). Quoi que l'on puisse penser de cette conception très réductrice de la religion des autres nations, elle n'en témoigne pas moins de l'importance de l'anthropomorphisme comme un moyen d'exprimer la similitude de Dieu. L'anthropomorphisme, y compris l'anthropomorphisme sacrificiel, n'est pas la marque d'une religion primitive et naïve. En utilisant le langage de l'analogie, il permet de dire l'indicible et, en disant la similitude, il ouvre la possibilité d'une communication.

L'examen du rituel sacrificiel va nous permettre de préciser un peu plus la fonction du sacrifice. Deux traits le caractérisent. Alors que dans

les religions assyro-babyloniennes la matière sacrificielle est simplement déposée devant la statue de la divinité, en Israël l'offrande d'un sacrifice nécessite un autel (qui peut se résumer à un simple rocher, ainsi Jg 13, 19) et elle se fait par combustion.

La Bible ne décrit pas véritablement le rituel sacrificiel. Ce que fera, par contre, le Talmud dans les traités de l'ordre Qodachim. Les premiers chapitres du Lévitique, Lv 1 à 7, n'en indiquent que les rites les plus significatifs. Le rituel se déroule sur un espace public, ouvert, sur le parvis du Temple. Le sacrifiant commence par présenter son offrande. Puis, dans le cas d'un animal, il lui impose la main, et le met à mort en l'égorgeant. Ce sont ensuite les prêtres qui prennent le relais. Ayant recueilli tout le sang de la victime, ils l'aspergent contre l'autel, puis font brûler sur l'autel la part destinée à Dieu, à savoir la totalité de la victime, dans le cas d'un holocauste, la graisse, dans le cas d'un sacrifice de communion, une poignée de farine mêlée à l'huile ou un morceau de pain, dans le cas d'une offrande végétale. Cette combustion marque le point culminant de tout sacrifice, qu'il soit animal ou végétal, et est, d'ailleurs, le rite sacrificiel le plus souvent mentionné dans la Bible. Elle indique la finalité du sacrifice, qui est d'établir un trait d'union avec Dieu.

Cette présentation succincte du rituel sacrificiel appelle un double commentaire.

Il en ressort, tout d'abord, que l'abattage de la victime, loin d'être le rite sacrificiel central, le rite essentiel, n'a qu'une fonction subsidiaire. De fait, cette action est effectuée par le sacrifiant, et non par le prêtre, et elle intervient en marge de l'autel, et non sur l'autel. Un passage du livre d'Ezéchiel permet de se faire une idée précise de la place qu'on assignait à l'égorgement des victimes. Dans une violente diatribe contre les lévites, accusés d'idolâtrie, Dieu leur signifie leur dégradation : désormais ils ne seront plus qu'au service du peuple et devront égorger, à la place des sacrifiants, les victimes sacrificielles, le service de Dieu – à savoir l'offrande du sang et de la graisse – étant, lui, dorénavant réservé aux seuls prêtres (Ez 44, 10-16). L'immolation est ainsi clairement distinguée de la phase proprement sacrificielle. Elle n'est que le point d'aboutissement de la première phase, la phase préparatoire du sacrifice. Après que le sacrifiant a exprimé, par la présentation de sa victime, son intention de l'offrir à Dieu, qu'il a, par l'imposition de la main, signifié sa volonté d'y renoncer au bénéfice de Dieu, il donne à cette renonciation un caractère définitif en tuant l'animal qu'il se propose de lui offrir. La

phase positive du don, celle de la transmission à Dieu, n'intervient qu'après et relève exclusivement des prêtres.

On ne saurait donc, à l'instar des interprétations traditionnelles du sacrifice, et de René Girard[4], faire de l'abattage de la victime le rite sacrificiel central et donc, de la violence, sa caractéristique principale. Sans doute, le sacrifice animal comporte une part de violence puisqu'il présuppose la mise à mort de la victime, ce qui n'est pas un acte banal, car il touche à la vie, et donc à ce qui appartient à Dieu. Mais cette mise à mort n'est pas valorisée en tant que telle. Elle est seulement une incontournable nécessité, légitimée par Dieu (Gn 9, 1-5), afin de pouvoir apprêter l'animal pour un repas. Elle est uniquement un moyen, et non le but du sacrifice. Elle ne saurait donc être considérée comme représentant l'essence du sacrifice. Il est tout à fait significatif à cet égard que l'abattage de la victime est, parmi les rites principaux, le seul auquel le Lévitique n'attribue aucun effet particulier : il n'est pas mis en relation avec l'absolution, il ne suscite pas non plus la faveur divine, et il ne constitue pas davantage un parfum reposant pour Dieu. Faire de la violence le centre du sacrifice n'est possible, au demeurant, qu'en ignorant les offrandes végétales. Or, celles-ci sont loin de n'être qu'un simple appendice du sacrifice animal ou un modeste succédané. Leur importance est démontrée notamment par les deux observations suivantes : Alors que l'holocauste et le sacrifice de communion sont obligatoirement associés à une offrande végétale et à une libation (voir Nb 15, 1-16), l'offrande végétale peut, elle, être offerte seule, indépendamment de tout autre sacrifice ; et tandis que l'offrande quotidienne du peuple consiste en un holocauste accompagné d'une offrande de farine et d'huile et d'une libation de vin (Nb 28, 3-8), celle des prêtres, présentée par le grand prêtre en personne, consiste en une offrande exclusivement végétale (Lv 6, 13-15). La place éminente que le Lévitique attribue aux offrandes végétales s'explique largement par le fait que, justement, ces offrandes n'impliquent aucune violence, mais que, tout au contraire, elles reflètent l'ordre de la création caractérisé par la non-violence et le respect de la vie qui trouvent leur traduction dans l'utopie d'une alimentation exclusivement végétale de l'ensemble des êtres vivants (Gn 1, 29-30)[5].

La seconde remarque porte sur le rôle du sang. Parmi les autres idées reçues figure l'idée que le rite du sang représenterait l'offrande d'une vie, celle de l'animal ou même, selon une des interprétations chrétiennes traditionnelles, celle du sacrifiant qui infligerait substitutivement à cette victime le châtiment qu'il aurait dû lui-même subir à cause de ses péchés.

Le sang, surtout dans le cas d'un sacrifice pour « le péché »[6], servirait ainsi à expier les péchés. Cette interprétation s'appuie notamment sur Lv 17, 11 : « Car la vie de toute chair est dans le sang, et moi je vous l'ai donné sur l'autel pour faire l'absolution, *kappér*, de votre vie, car le sang, par la vie, réalise l'absolution. » Or, si ce passage, comme le fait d'ailleurs déjà Gn 9, 4, associe effectivement sang et vie, il est à noter qu'il n'y est pas question d'offrir une vie à Dieu. Le verbe « donner » a pour sujet Dieu, non le sacrifiant ! Le sang n'est pas offert par le sacrifiant à Dieu, il est donné par Dieu au sacrifiant, cela en vue de lui permettre de se réconcilier avec lui. Sa fonction est, en somme, analogue à celle du sang pascal mis sur les montants et les linteaux de la porte, et qui sert de signe, non d'offrande, pour protéger de la mort ceux qui se trouvent à l'intérieur de la maison (Ex 12, 7.12-13). Le sang du sacrifice pour le « péché » est, de même, destiné à faire pièce à tout ce qui est facteur de mort et qui entrave la relation avec Dieu. Pour ce qui est des holocaustes et des sacrifices de communion, le sang n'est pas davantage offert à Dieu. Il est aspergé contre l'autel, et non sur l'autel. La fonction de ce rite est de le soustraire à tout usage profane, mais aussi, en le mettant en contact avec l'autel, lieu de la communication avec Dieu, de manifester que la vie de l'animal, contenue dans le sang, appartient à Dieu, et à lui seul. En fait, le rite du sang, même s'il appartient à la phase proprement sacrificielle du rituel, n'est lui-même qu'un préalable au rite de la combustion qui, lui, en est le point d'aboutissement.

Il faut donc « en finir avec l'"expiation" »[7]. Celui qui invite à sa table veut honorer son hôte, partager avec lui sa joie, et non pas apaiser sa colère, et encore moins faire de ce repas un châtiment qu'il s'imposerait ! Ce repas n'est pas davantage un moyen de pression. Il est significatif à cet égard que le sacrifice offert lors du déluge (Gn 8, 20-22) l'est par un homme considéré comme juste (et qui n'a donc pas besoin que Dieu lui pardonne), et qu'il l'est, non pas avant le déluge, dans le but de détourner Dieu de son projet, mais seulement après, une fois le péché sanctionné, en vue de rétablir la relation avec lui. Le sacrifice présuppose des relations harmonieuses avec Dieu. Car la finalité du sacrifice, qu'il soit animal ou végétal, est toujours l'instauration ou plutôt le renforcement de relations sereines avec Dieu, ce qu'exprime la combustion de la matière sacrificielle sur l'autel en un parfum reposant.

Un texte capital, qui peut être véritablement considéré comme le récit étiologique du sacrifice israélite, vient confirmer les observations faites sur la base des désignations du sacrifice et de l'examen du rituel. Il s'agit

d'un passage du livre de l'Exode situé aussitôt après la proclamation solennelle du décalogue. S'adressant à Israël par l'intermédiaire de Moïse, Dieu lui donne une série d'instructions portant sur le sacrifice (Ex 20, 23-26) :

> « Vous ne ferez pas à côté de moi des dieux d'argent et des dieux d'or.
> Un autel de terre tu feras pour moi et tu sacrifieras sur lui tes holocaustes et tes sacrifices d'alliance, ton menu bétail et ton gros bétail.
> Dans tout lieu où je ferai souvenir mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai.
> Si tu fais pour moi un autel de pierre, tu ne le construiras pas en pierres taillées car ton ciseau que tu agiterais sur elles le profanerait.
> Et tu ne monteras pas par des marches sur mon autel, afin que ta nudité ne soit pas révélée sur lui »

À première vue, ce passage semble se réduire à un fourre-tout de prescriptions relatives à la construction d'un autel, entremêlées d'informations sur la matière sacrificielle, les types de sacrifices et d'interdits divers. Or, un curieux procédé cryptographique conduit à considérer ce texte avec plus d'attention. En effet, si on s'applique à son étude – en hébreu ! – et que l'on fasse le décompte du nombre de mots du texte, on s'aperçoit que le total obtenu – cinquante-sept – correspond très exactement à la valeur numérique – autrement dit, à l'addition de la valeur de chaque consonne – du substantif *mizbéach*, autel. Le texte est donc loin d'être banal et mérite que l'on s'y arrête. En l'étudiant attentivement, on se rend aussi compte que l'impression d'incohérence qui s'en dégage n'est que superficielle. Car, en réalité, le texte est construit avec un soin tout particulier. On constate, en effet, que ses différentes prescriptions sont agencées deux par deux selon une structure concentrique, de manière à se correspondre. Aux deux extrémités, en deux vers de deux hémistiches de cinq mots chacun, sont énoncés des interdits : l'interdiction de fabriquer des images cultuelles et l'interdiction de faire des marches sur l'autel. Puis, au deuxième et à l'avant-dernier vers, de quatorze mots chacun, on trouve des instructions relatives à la nature de l'autel : il doit être construit en terre ou en pierres brutes. Enfin, exactement au centre du texte, encadré par cette double série de vers et ainsi mis en valeur, le verset qui en constitue le cœur. Ce verset se distingue à la fois par sa forme et par son contenu. Rédigé à la première personne, et non plus à la troisième, il se présente, non sous la forme d'un règlement, mais comme une

promesse que Dieu fait à Israël. Une promesse double : chaque fois qu'Israël offre un sacrifice à Dieu, Dieu viendra vers lui, et il le bénira. Cette promesse récapitule toutes les attentes liées au sacrifice.

La première est la venue de Dieu auprès du sacrifiant. Comme le montre la comparaison avec Ex 19, 3-4, où l'annonce de la venue de Dieu au Sinaï est introduite dans les mêmes termes qu'en Ex 20, 22, la référence à la venue de Dieu est à comprendre littéralement. Dieu vient, cela signifie qu'il « descend » sur terre pour se rapprocher de son peuple, et même pour être présent en son sein (Ex 29, 46). Mais à la différence de la théophanie du Sinaï, qui est spectaculaire et terrifiante, accompagnée de coups de tonnerre, d'éclairs, de tremblements de terre (Ex 19, 16. 18-19 ; 20, 18-19), la venue de Dieu à l'occasion d'un sacrifice se fait de manière discrète, invisible. Et elle intervient chaque fois qu'Israël lui offre des sacrifices. Pour reprendre une image de l'exégète Benno Jacob, l'autel est un « Sinaï mobile »[8]. Ou, comme le dit le psaume 68, 18, « le Seigneur est parmi eux, et le Sinaï est dans le sanctuaire ». L'autel représente le Sinaï, un Sinaï en quelque sorte reconstitué par Israël, et qui, parce qu'il en est comme un modèle réduit, doit, à l'instar d'une montagne, être fait de terre ou de pierres brutes.

Ce que le sacrifiant attend plus précisément de cette venue est exprimé par le second élément de la promesse : la bénédiction. Tout notre texte est tendu vers cette promesse. Si on se le représente, à la manière du Sinaï, sous la forme d'un cône, on trouve à sa base des interdits, puis, au milieu, des instructions, et au sommet, une promesse. Et, tout au sommet, à la pointe, cette promesse formulée en un seul mot : béraktika, je te bénirai. La principale fonction du culte sacrificiel se concentre dans ce seul verbe « bénir ». Ce « bénir » rejoint la toute première parole que Dieu, au moment où il les a créés, a adressée aux êtres humains, à tous les êtres humains, sans distinction de sexe, de « race » – un terme, au demeurant, jamais utilisé dans la Bible –, de peuple et même de religion : « fructifiez, devenez nombreux et remplissez la terre » (Gn 1, 28) et qu'il va réitérer à l'issue du déluge (Gn 9, 1). Car « bénir », ce n'est pas simplement formuler un vague souhait de bonheur. L'enjeu de la bénédiction, c'est la vie, au plein sens du terme. La vie physique et ce qui lui est nécessaire, la nourriture, et donc aussi tout ce qui est indispensable à la production de cette nourriture, la fertilité du sol, la pluie en son temps, la fécondité du troupeau, l'absence de fléaux. Mais aussi tout ce que l'hébreu désigne par le terme *shalôm*, à savoir la paix, la sécurité, la prospérité, le bien-être. Le sacrifice, constitué des produits représentatifs de l'agri-

culture et de l'élevage apprêtés en un succulent repas, est comme une illustration de cette bénédiction. Il est l'expression même de la bénédiction divine grâce à laquelle ces produits ont pu être obtenus. Offert à Dieu, en réponse à sa bénédiction, il suscite, en retour, la bénédiction divine et réalise ainsi ce qu'il représente.

Une image empruntée au livre d'Ezéchiel résume parfaitement les attentes qu'Israël rattache au sacrifice. Au cours d'une vision, le prophète Ezéchiel voit s'écouler du Temple un mince filet d'eau qui grossit très rapidement jusqu'à devenir un torrent infranchissable. Et l'ange qui accompagne Ezéchiel lui explique : « Cette eau s'en va vers le district oriental, descend vers la Arava et coule vers la mer… Et tout être vivant qui y pullule vivra là où passe ce fleuve et le poisson sera très nombreux… Au bord du fleuve, sur ses deux rives, pousseront toutes sortes d'arbres fruitiers ; leur feuillage ne se flétrira pas, leurs fruits ne s'épuiseront pas. Ils donneront chaque mois de nouveaux fruits, car l'eau sort du sanctuaire : les fruits serviront de nourriture, et le feuillage, de remède » (Ez 47, 1-12). Par l'effet de cette eau qui sort du Temple, la terre est transformée en jardin d'Éden. Le sacrifice a, en définitive, pour fonction de permettre que cette vie continue à s'en écouler en faisant obstacle à tout ce qui l'entrave et en s'efforçant de faire en sorte que Dieu reste présent au milieu de son peuple.

Car, au fond, pour la Bible, le sacrifice est essentiellement l'expression d'un intense élan vers Dieu et d'une profonde aspiration à vivre dans sa proximité.

NOTES

1. Sur le sacrifice, voir notamment N. Neusch (éd.), *Le sacrifice dans les religions* (Paris, Beauchesne, 1994). Pour le sacrifice dans la Bible, voir *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme* (Paris, Robert Laffont, 1996), art. « Sacrifices et offrandes » ou encore A. Marx, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile 111 ; Paris, Cerf, 2000). Pour une étude plus technique, qui intègre les commentaires rabbiniques, voir le monumental commentaire de J. Milgrom, Leviticus 1-16 (The Anchor Bible 3 ; New York, Doubleday, 1991).
2. Pour ce sens de *zèbach*, voir aussi, par ex., Dt 12, 15 ; Ez 34, 3.
3. Ainsi Dt 18, 9-12 ; Lv 20, 2-5. Voir aussi Mi 6, 6-8.
4. Notamment R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris, Grasset, 1981).
5. Sur les offrandes végétales, voir A. Marx, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament*. Du tribut d'hommage au repas eschatologique (Leiden, Brill, 1994).
6. La désignation « sacrifice pour le péché » n'est pas très heureuse, ceci notamment parce qu'elle donne à penser que ces sacrifices sont apportés en vue d'obtenir le pardon des

péchés, alors qu'en réalité ils ne permettent d'obtenir ce pardon que dans le cas où il s'agit de transgressions par inadvertance, ou même inconscientes, d'un interdit divin (voir Lv 4-5, 13).

7. Voir S. Trigano, «Le bouc émissaire. En finir avec l'“expiation”», *in* «La Bible et l'Autre», *Pardès* 32-33, 2002, p. 117-127.

8. B. Jacob, Das Buch Exodus (Stuttgart, 1997), p. 1032 (à propos d'Ex 40, 34).